

浅谈民族传统文化保护的若干问题

石奕龙

(厦门大学 人类学研究所, 福建 厦门 361005)

【摘要】 在现代社会中已经不存在所谓的“原生态文化”, 而只存在着各种传统文化, 它们所代表的是那些还未受到现代文明急剧冲击而变迁的文化的貌。要抢救、整理出这些民族传统文化的资料, 应由专业人士来从事, 这样才能真正实现目标。而在保护民族传统文化的行动中, 应注意与可持续发展结合, 以达成在低成本的状态下, 既保护民族传统文化, 又使该族群有所发展的最佳效果。

【关键词】 民族传统文化; 抢救整理; 文化保护; 低成本; 可持续发展

【中图分类号】 C912.5 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1005-8575 (2005) 01-0099-06

一、是否存在所谓的“原生态文化”?

最近学界有人提出所谓的“原生态文化”概念, 然而, 笔者对此表示怀疑, 因为在现代这样一个相当开放的世界中, 实际上已经不存在所谓的“原生态文化”了。为什么这样说呢? 这是因为所谓的“原生态文化”应该是人们在适应其生存的环境中, 主动地运用自己掌握的文化条件与该环境互动后产生的一种文化形貌, 由于是该族群自我的选择与对特定环境的适应, 因此, 它具有自身独特的特性或魅力, 而且通常是不受外界或其他文化干扰的。因而, 所谓的“原生态文化”应该指某一民族或族群迁徙进入某一个地区后, 在那里适应自然环境而形成的文化。因此, 它通常要不指那些在历史上形成的文化的原初状态, 要不就指那些在现代才突然被外界所知的某种文化形态。然而, 在今天中国这样的社会中, 即便是十分封闭的地区, 实际上也找不到这种原生态的文化了, 无论是多么封闭的地区, 都已多多少少受到现代社会生活的影响, 只不过这种影响有的少些, 有的多些, 有的已变化得快看不出传统的面貌了。

2004 年 1 月, 中国青年出版社出版了钱钧华写的《女人国——中国母系村落利家嘴》, 从该书所描绘的四川省木里县屋脚乡利家嘴蒙古村 (应该是摩梭人——作者注) 的情况看, 它相对比较“原生态”, 如该村庄坐落在非常偏僻的大山中, 比较难以进入, 从宁蒗县温泉村进去得步行翻过 12 座山, 道路崎岖泥泞。村子还未通电, 人们闻鸡起床, 日出而作, 日落而歇。以山田烧垦或轮歇地的方式轮种苦荞、玉米、土豆 (马铃薯) 等, 而且连化肥和农药都没有使用过。村里也没有自来水, 人们以泉水烧饭、煮菜、酿酒。许多小孩都没法上小学, 更遑论中学与大学, 有许多小孩从 4 岁就开始放羊、放牛、放马、砍柴、割草等, 学习今后生存的技能。文化传承是以母系大家庭为单位的, 以“打道”的方式传递社会规范。他们住在原木建造起来的两层“全木房”中, 而且人畜共处全木房围合的四合院中, 住宅中甚至连厕所也没有。村内的交换有时还使用物物交换的形式。他们实行男不娶、女不嫁的“行走婚”, 财产与世系主要在母系中传承。人们信奉“达巴教”与“喇嘛教”。鉴于这样的社会生活, 作者曾多次使用“原始母系村落”的词语来界定与阐释其社会本质,^[1] (P86、109、113、127、132、135、160) 并

【收稿日期】 2004-08-19

【作者简介】 石奕龙 (1952 -), 男, 江苏无锡人, 厦门大学人类学研究所教授, 博士生导师。

认为“原始母系村落利家嘴是中国最原始的生态村落之一”。^{[1](P4)}

然而，即便是在这样一个顽强维系着传统，并与外界没有多少联系的山区村落文化中，我们也可以或能够看到不少现代的因素。例如，从书中所附的照片看，利家嘴的村民已经穿上高统塑料雨鞋、塑料凉鞋、拖鞋、解放鞋（胶鞋）、运动鞋、翻毛皮鞋等；身上穿着买来的毛衣、运动服、夹克衫、西装裤、牛仔服等，戴上棒球帽，也用丝绸制作他们的“礼服”，有的男子手上也戴着手表，虽然没有什么大用。此外，也使用人民币购买外界的商品，一只鸡 30 元，一头羊 100 元，有的人也外出打工，去挣在村中难以挣到的人民币。从这些现象中，作者也看到：“在现代文明的冲击和进逼下，利家嘴不可能还是一块净土，她必然会受到现代文明的渗透和洗礼。”^{[1](159)}由此看来，即便是在这样一个封闭的社区中，也不存在所谓的“原生态文化”。

其实，他们早就受到过其他文化的影响，如在历史上受到藏文化的影响，接受了藏传佛教，形成了所谓的“次生态”文化。在现代，也已经受到大山之外现代社会的影响，使用了一些现代社会的物质产品。不过，由于这种影响并不很多，只在物质文化的表层上有些小小的变化，其原有的传统也即其“次生态文化”还保存得比较好。因此，把它视为是一个仍保存有大量次生的民族传统文化的村落可能是比较实际的，但不管怎么说，它也不是所谓的“原生态文化”。

根据这样一个例子，我们如果推而广之地看，其他中西部地区的所谓“原生态文化”的情况应该也与该村的情况类同，也不大可能有真正的“原生态文化”，有的只是较少受到现代文明冲击的该民族或族群的“次生态”传统文化。所以，笔者认为，用“原生态文化”的概念去界定那些还保留有较多传统的文化似乎不大妥当，至少，这一概念与我们现存的社会实际有一些差距。实际上，对这些保留有许多传统的文化，我们用“民族传统文化”界定即可，因为，传统文化主要是指现代之前的文化形态，它既可以包括“原生态的”，也可以包括“次生态”的或“再次生”的，更富于包容性，也不容易引起误读，至少它比“原生态文化”这样的概念更能接近现存的社会实际状况。

二、民族传统文化的抢救与整理工作应由专业人士完成

在当今经济全球化浪潮汹涌之际，为了维护文化的多样性，学术界近来比较重视抢救与整理民族传统文化的问题，有许多项目已启动并实施。如前一段中国社会科学院民族学与人类学研究所与他人合作，参与由中国民间文艺家协会和联合国教科文组织驻北京办事处组织实施的“中国少数民族民歌保护行动”的抢救性调查，收集了不少少数民族民歌。然而，在这种类似“运动”的抢救性的调查、整理过程中，也存在着一些问题需要引起我们的注意，其中之一，就是这种民族传统文化的抢救整理工作，应由专业人士来完成，才有利于客观表达和完整地保存。

为什么这样说？还是以上述那本书作为例子来说明。上面提到的《女人国——中国母系村落利家嘴》一书，从书名看它应该是一本描述母系社会的民族志著作，或者应该可以算是一本去记录一个母系社会传统文化的著作，可以属于抢救性的描述性著作。然而，笔者看了这本书后，却非常失望。因为，从这本书中，我们看不到内容简介所说的，这是一本“介绍我国最完好的母系文化的著述”，也看不到简介所说的，该书“介绍了利家嘴独特的风俗习惯和母系文化特征，包括他们的饮食起居、家族结构、血缘伦理等等”。我们从书中能看到的，多是这一母系社会的某些侧面，以及有关这些侧面的模糊印象。

例如，作者说利家嘴村的村民从事刀耕火种的原始农耕，睿智地让土地充分休养生息，他们不施化肥和农药，似乎利家嘴村民的耕种方式就是刀耕火种一种了，但我们却看不到关于刀耕火种的具体细节描述。另外，从书中“今年种明年休，今年休明年种”的表述中，我们看到的是“轮歇的”轮作制的情况，而不是刀耕火种的情况，因为刀耕火种地如果要抛荒休养生息的话，一年时间大约是不够的。另外，从一些照片看利家嘴附近有一些平缓的坡地。因此，根据书中描述及作者所附图片，在利家嘴村，应该有两种耕作方式，即山地上的刀耕火种和平坡上的“轮歇地”或轮作制。然而，该书给我们的不是明确的叙述，而是模糊的印象和大段作者的感触，让人需要费神去猜想。

又如作者谈到走婚时说,一到晚上,母系大家庭中的成年男子都“蒸发”,他们去女家走婚,但据书中的叙述,我们则不知道他们走婚的范围是在母系大家庭外,还是母系“衣社”(氏族)之外。由于利家嘴村似乎比较孤立,除了分为南村与北村外,周边的近处没有其他村落,因此,从这些不确定的叙述中,人们只能自己去猜想,并可能导致误读或误会。

再如饮食方面,该书的十六到十八节,描述的是饮食方面的问题,其中第十六节谈“苦荞粑粑”,第十七节“古老的分餐制”中提到晚餐,第十八节主要谈饮水问题。第十七节对晚餐有段叙述,他说:“原始母系村落里的大家庭,家大,人多,吃饭的排场却小:每人一碗饭,两勺汤,一点青菜;可谓家大,人多,吃少,每人顶多吃得七分饱。”^{[1](68)}但可惜的是作者对晚餐的描述仅此而已,其他大段的都是作者的感受,所以我们无法从中了解到此“饭”是大米?玉米?土豆?青稞?抑或其他什么,也不知他们吃的是什么样的青菜。此外,在其他章节中偶尔还提到当地人也吃烤玉米、苦荞粑粑、煮土豆、苏里玛酒、猪膘肉,还提到“马肉和狗肉是不能吃的。这是利家嘴人的禁忌”。为什么呢?“他们认为:狗是人的前生和来世,吃狗肉犹如吃人肉一样惨不忍睹、不可理喻。不吃马肉的原因是怜惜马一生辛劳。”除了上述这些外,我们就不知道利家嘴人还吃什么,其整体的饮食结构如何?只能根据上面的表述有一个含含糊糊的印象。此外,该书对利家嘴母系文化的表意文化和深层结构等方面的情况更是很少涉及。

该书的作者毕业于复旦分校社会学系,按说是位与人类学与民族学最接近的专业人士,但作者却写了这样一本窥视一些侧面而大发感慨的著作。这可能是因为他长期在报社工作,受其影响,而把这本书写得像报告文学一样,但里面又有太多的个人情感因素在内。虽然我们不反对透过这种民族志的形式来解读他者社会和我们自己的社会,但由于他过多地表达个人感受,从而也忽略了把一个文化的整体描绘出来,使得人们从这本书中,只窥见这一母系文化的若干斑点,只看到作者对母系社会生活的赞美与向往,而无法见到全貌。

此外,从书中的表述看,作者在那里也曾仔

细地做了母系大家庭的系谱工作,但却没有在书中表现出来,这也是非常遗憾的事。因此,虽然作者把这次考察视为“将是真正意义上的人类学考察”,但由于有太多的“寻古情结”,以及他有着把“对母系村落的考察当成是心灵的朝圣”想法,所以,虽然他的学术出身比较专业,但却没有能按专业的要求去对待所考察的对象,因此,其考察成果无法体现“真正意义上的人类学考察”,而只是一般的报道和他者对一个异文化感受的主位陈述与表露。

从抢救与整理民族传统文化这一角度来看,这本书存在许多问题,因为它没能反映出民族传统文化的全貌。该书作者虽是专业出身,但却没有按专业的要求去抢救和整理资料。有过专业训练的作者都如此,更遑论那些完全没有专业训练的人了。

鉴于现在这种情况容易出现,尤其是媒体特别喜欢做这种浮光掠影式或猎奇式的文章与影像作品,而且他们通常不了解专业的要求,一些理论阐释更是牛头对不上马嘴。因此,我认为,要想真正从事或做好抢救、整理民族传统文化的工作,不能靠非专业人士进行,而应该由人类学、民族学的专业人士进行,这样,才能真正地“理解一个民族文化,既揭示他们的通常性,又不淡化他们的特殊性”。^[2]才能有效地、客观地将一些民族的各方面文化因素,即他们在各个方面的所行所思完整地记录下来、整理出来。

三、民族传统文化的保护 应与可持续发展结合

在当今这个经济全球化浪潮汹涌澎湃袭来之际,为了维护文化的多样性,学术界近来除了比较重视抢救与整理民族传统文化的问题外,也十分注重民族传统文化的保护工作,但如何才是比较可行或比较好的保护,则需要进一步讨论,以求得某些共识。

《女人国——中国母系村落利家嘴》一书的作者担心“面对现代化的滚滚长流,利家嘴的水土最终能抵抗得了现代文明吗?”^{[1](278)}“它不会在某一天突然被现代文明所打破?”他希望现代文明不会打破这种所谓的“原始生态”,“期望着这片原始生态以其不变的容颜长存于世间。”^{[1](94)}换言之,在这里,他也说出了如何保护

民族传统文化的一种意见，也即他认为民族传统文化的保护，最好是让其不与现代文明对接，让拥有这样文化的民族或族群以原有的方式继续生活下去，成为“不知有汉，无论魏晋”的桃花源中人。然而，在今天，这种做法似乎是不可能也不可行的，而且也是不道德的。说其不可能与不可行，主要是因为我们很难切断任何一个文化或社区与现代文明的联系。说其不道德，是因为如果真的这样做了，无疑将是使这些被“保护”起来的人们完全变成博物馆陈列柜中的展品，与现代完全隔绝，再也享受不到现代文明的成果，从而使他们的生活得不到改善，永远生活在所谓不变的传统中。

那么，比较可行的民族传统文化的保护应该如何进行呢？我想，既能使民族传统文化不会在短时间内受现代文明的冲击而全部毁灭，而且被保护的社区里的人们社会生活又能得到逐步改善的方案，应该也是比较完美的方案。换言之，保护应与被保护者的可持续发展相结合，也就是说，一方面应尽可能地保留好民族传统文化，使其不在外力的干预下，发生急剧的变化；另一方面也应该让被保护的社区能够自主地可持续发展，生活逐步改善。

目前，民族传统文化的保护工作已经逐步开展，也有一些很好的做法，如建立民族文化生态村就是一个例子。但是，建立民族文化生态村的做法也有一些自身难以克服的缺陷。

其一，它不可能普及。换言之，在一个地区的一种民族中建立一个民族文化生态村足已，似乎不可能将类似的村落都建成民族文化生态村，因为建立民族文化生态村的目标虽有保护民族传统文化的功能，但其对经济发展的期待，主要还是建立在民族文化旅游的基础上。因此，如果都搞成了民族文化生态村，来参观的人数势必分散，这就使其收入下降。所以，如果同一民族中的民族文化生态村太多，实际上也不利民族文化旅游业的发展。因此，民族文化生态村可以做，但却不能普遍化。

其二，建设成本可能比较高。由于在民族文化生态村通常要建立一些如陈列馆或博物馆或文化传习所之类的公共建筑，以便集中展示该民族的文物，而且对其今后的生活还要规划等。这些公共建筑从某种意义上讲，是集中陈列该民族文物

的地方，是让他者参观之地，但却与该社区的原本的社会生活没有直接的关系。换言之，对该社区的人来说，如果不是为了给别人参观，他们自己是不会建这类公共建筑的。因此，从他们的角度看，这是一个额外的开支项目，而且由于建筑要一定的规模，资金的需要量也比较大。因此，要建设它们，也必须筹措许多资金，而对建设这种公共建筑的社区来说，一下子要为公共事务筹集这么一大笔资金，也是非常困难的。这就需要外界（政府、非政府组织）等的“投资”，因此，其成本一定不菲。所以，这类民族文化生态村的建立，涉及高成本的问题，而高成本的问题也限制了它不能普遍化。因此，如果想比较大面积地保存民族传统文化，似乎应该多考虑其他低成本的方案。

其实，中西部的民族传统文化多以各种形式的农耕方式为基础，因此，要保护民族传统文化，实际上有很大的成分是保护农耕方式的多样性和保护生态平衡。在中西部山区的少数民族中，除了高原畜牧这种取食方式外，山田烧垦似乎是最常见和最能适应环境的耕作方式，因为它甚至可以开垦到大山的顶端，能适应比较特殊的环境，但其也有致命的坏处，一是容易造成荒漠化，二是容易在烧山时引起山林火灾。前者主要是在土地的容量不能满足人口增长的需要下出现的，后者则可能在烧山时由某些偶然因素造成的。正因为有这两种坏处，所以政府极力反对这种耕作方式，希望用退耕还林和改用其他耕作或生存方式来取代。如把大山中的民族搬到平地，把大山完全封山育林；或者用永久性的耕地如水田什么的替代。但是，我们应该看到，这些做法都有高成本的问题，同时也是消灭一种农业耕作方式的行为，因此，它们不是保护民族传统文化的最佳方式。

实际上，山田烧垦的耕作方式原本就有其存在的合理性，人类在近万年的农业实践中，对山田烧垦的弊端早有预防方法。

例如要防止荒漠化，在自然的条件下，就是要有足够的休耕时间，使土地上的次生林恢复到原状后，再进行开垦，这样就不会导致地力衰竭而荒漠化，而这个周期一般是10—20年左右。

其次，针对引起山林火灾的可能，在近万年的农耕实践中，人们主要是用烧垦时开防火道来

防止。因此，人们的实践证明，有了这样的措施，一般是不会导致森林火灾的。所以，山田烧垦引起火烧山往往是某些偶然的因素导致的，如风速突然变大，使烧垦区的火越过防火道而烧着其他林地，并非每次烧垦都会引起火灾。

因此，要保存这种山田烧垦的农耕方式，只要严格地依据人类的经验来执行，实际上并不一定会导致破坏环境的灾殃。当然，由于山田烧垦的方式是适应高山、雨林地带的一种农业耕作方式，它也容易造成人口的膨胀。

在现代社会中，由于医疗条件的改善，人口增长速度也相应加快，人口与土地数量或环境的矛盾已经非常尖锐，土地压力增加，也使得休耕期无法达到 10—20 年的周期，因此造成荒漠化的可能加剧，但根据一些少数民族的经验，实际上也有相应的缩短周期的方法，其一是在休耕地上种植生长快速的树种，使其缩短恢复次生林原状的时间。其二是稍微地改变一下耕作方式，如使山田固定下来，并以使用农家肥的方式来提高地力，而不是像刀耕火种那样完全依赖草木灰。

就目前而言，也可以引进“后现代农业”（postmodern agriculture）的理念与做法进行改造。后现代农业即“生态农业”（ecological agriculture）或“阳光集约性农业”（bio-solar intensive agriculture），它主张彻底改变以增加财富和利益为目的，不关心人的价值、社会问题、生态问题，置农业生产中所付出的社会的、资源的和环境方面的代价于不顾的现代农业生产观念，废弃旧的殖民耕作体系，降低农业生产的机械化程度，减少农业生产对不可再生资源的消耗，减少农药、化肥等石化产品在农业生产中的投入及其对土壤和食物的毒害，尽可能地减少土地耕作面积，控制水土流失和土壤荒漠化，恢复种植品种的多样性，通过模拟自然生态的复杂性和多样性，模拟更原始的生物群落，改善地球的物理和生物环境，逐步恢复地球的原始面貌，从而把农业生产建成以自然生物群落的复杂性和多样性和再生性为基础的，以追求土地的健康价值、人类与土地之间融洽关系以及人类和所有非人类生命的幸福为目的的、自力更生、可持续发展的新型农业。^[3]

从上述“后现代农业”的理念与目标等看，传统的山田烧垦耕作方式在某些方面是与之相一致的，如其不用化肥、农药，产品原本就属于绿

色食品；又如其种植的植物品种具有多样性，完全模拟自然状态，故其有另一种称谓为“园艺农业”；因此，我们似乎可以说，从某种角度说，传统的山田烧垦方式稍加一点改造就是现在提倡的“后现代农业”，而且成本较低。换言之，对山田烧垦耕作方式稍加改进，就可以超越现代农业而成为后现代农业，而不再是一种被现代所要抛弃的所谓落后的耕作方式，同时，这种改造也似乎不会与从事山田烧垦民族的传统观念有很大的冲突，而且还可能改进村落中的卫生条件。

我们仍以上述利家嘴的情况做例子。

如果利家嘴的人们把村中猪圈、牛圈、马圈的农家肥施到田中，即可以提高地力，使土地不必休耕，这相当于扩展了一倍的土地，并可以使产量翻一翻；同时，由于清理了村中的垃圾，也可以使村中的人居与畜居环境干净一些，也不会像书中描述的那样，一下起雨来粪水到处流。当然，如果再把人居的住宅与畜居的圈栏在空间分布上略微分开，如放在住宅的外圈，就更卫生些，人们的生活质量也能随之提高。如果引进沼气池，一方面可以使这些粪肥发酵，提高肥效，同时其产生的沼气还可以用来烧饭和照明，也可以节省一些电力和柴火，这些对环境保护也有益处。其次，农业系统的收入主要来自种植与养殖。这类少数民族村落要可持续发展，仍要在这方面下一些工夫，除了种植口粮外，也可以考虑多种植一些经济作物或引进一些新的品种。如利家嘴有种植马铃薯的传统，如果引进麦当劳、肯德基使用的马铃薯品种，一方面可能增加产量，满足自己的需要，另一方面也可以将其变成为商品，增加收入，由于不使用化肥、农药的关系，它们可能更受人们的青睐。第三，他们也可以种植药材等，由此来增加收入，以改善社会生活。当然，要使这些被保护的村落的产品转化为商品，还需要注意的是应逐步建立起一个有效的销售网络，这样才不会生产或增产了而产品却销售不出去，不能变成钱，更换不回能提高生活质量的商品。

总之，从事生态农业，可能是使传统的耕作方式很好地与现代对接的方式之一，也可能是既保护又可持续发展民族文化的最好方式之一，但它决不是惟一的。至于还有其他什么低成本有效的方式，还可以继续探讨。

〔参考文献〕

- 〔1〕钱钧华. 女人国——中国母系村落利家嘴 [M]. 北京: 中国青年出版社, 2004.
- 〔2〕格尔茨 (纳日碧力戈等译). 文化的解释 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1999. 16.
- 〔3〕张志斌. 生态农业 [A]. 王治河. 后现代主义辞典 [Z]. 北京: 中央编译出版社, 2004. 255.

Some Issues in Protecting Minority Traditional Cultures

SHI Yi-long

(Institute of Anthropology, University of Xiamen, Xiamen, Fujian 361005)

〔Abstract〕 Instead of “proto-ecological cultures”, in modern society, there only exist various traditional cultures. The term “traditional cultures” represent those that had not been impacted by modern culture and keep their original look. To save and sort out the literature of minority traditional cultures, specialized professionals should take the part so that the best result could be achieved. While protecting minority traditional cultures, we should pay special attention to combining the cultural protection with sustainable development to make the minority traditional cultures develop in a great efficiency with the lowest costs.

〔Key words〕 minority traditional cultures; save and sort out; cultural protection; low cost; sustainable development

〔责任编辑 李 劼〕

2004 年中国南方民族史学术讨论会在北京召开

2004 年 10 月 29—31 日, 中央民族大学历史系在北京主办召开了 2004 年中国南方民族史学术研讨会。来自四川、重庆、湖南、贵州、云南、广西、北京等 7 省市的 80 余名专家、学者们参加了本次会议。大会收到论文 55 篇。中央民族大学副校长陈理、艾比布拉出席了会议。

大会围绕台湾民族历史文化、中央王朝对南方民族的经营思想、南方民族社会形态、基督教与南方民族、南方民族文化等问题展开了研讨, 有 50 多位学者进行了专题发言。代表们提出了许多颇有见地的学术观点: 如施联朱先生对台湾及高山族问题的探讨; 梁庭望、陈克进先生对南方民族社会形态的研究; 李鸿宾、黎小龙教授对古代西南边疆经营思想的理论阐述; 陈楠、尚衍斌、李德龙教授对南方民族文化交流、文化传播的考证、文献梳理; 张文教授对南方瘴气的文化解析; 白振声、祁庆富先生对族群理论、民族学与民族史研究关系等问题的解读; 秦和平等学者对基督教与南方民族的研究都极富真知灼见, 激发了与会代表的兴趣和共鸣。

中央民族大学向大会提交了三本反映本校南方民族史研究动态的著作, 即胡绍华教授的《中国南方民族发展史》、《中国南方民族史研究》, 苍铭副教授的《云南边地移民史》, 三本新著均得到同行专家的好评。与会代表对中央民族大学支持和重视南方民族史研究也给予了积极的评价。

(李 劼)